

REPENSANDO UNA ONTOLOGÍA DE LA ARQUEOLOGÍA DEL PAISAJE EN LOS ANDES¹

ARANO ROMERO, Salvador / Becario doctoral. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Instituto Interdisciplinario de Tilcara. Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires - salaranoromero@gmail.com

Resumen

En las últimas décadas, los estudios de paisaje, se han desarrollado en una escuela occidental, la cual posee sus características y objetivos particulares; en este sentido, la perspectiva que ha otorgado, tanto la arqueología del paisaje, como distintas aproximaciones sobre la espacialidad, van más allá del entorno físico inmediato, considerándolo enteramente como un constructo social particular y específico a cada configuración social y su historia. En este contexto, y acordando algunas ideas con Criado (1993), más allá de las aproximaciones empiristas que consideran al espacio como algo “inerte” que se auto-contiene y se explica por el mismo, y de las clasificaciones funcionalistas que lo ven como soporte y resultado de actividades económicas, estas nuevas perspectivas consideran el paisaje como una elaboración social, que resultan de la asimilación subjetiva y cognitiva del espacio, tanto material como imaginaria. En sintonía con estas aproximaciones, este artículo enfatiza la importancia que tuvo la resignificación del espacio en los marcos de conquista ritual y apropiación simbólica de los territorios y sociedades que se desarrollaron en los Andes, un territorio particular por las diversas formas en las que se presenta y concibe el espacio, y cómo el poblador local le otorga un sentido de existencia y pertenencia.

» *Palabras claves: arqueología del paisaje; los Andes; espacialidad; resignificación del espacio.*

Abstract

The studies about landscape, in recent decades, have been development in a occidental institution, which has its proper characteristics and particular objectives when make an investigation; in this sense, this perspective gave, to landscape archeology and different studies about space, other view besides physical environments studies, considering the space like a particular and specific social configuration and its story. In this context, according whit Criado, beyond the empirical approximations, that considering the space like something “inert” that self-contain and explains for itself, and the functionalist

1 Este trabajo fue presentado de forma preliminar en el Simposio N°1 “Ancestralidad, Memoria y Territorio. Matrices Teóricas para el estudio de las sociedades campesinas indígenas”, en el marco de la reunión de Teoría Arqueológica de América del Sur (TAAS), llevado a cabo en la ciudad de La Paz - Bolivia del 23 al 27 de mayo del 2016.

classification that see as economic activities, this news propositions consider landscape like a social elaboration, result of subjective and cognitive assimilation about space, both material and imaginary. In tune whit this approximations, this article propose put emphasis in the importance of space resignification in frames of ritual conquest and symbolic appropriation of territories and societies that developed in Los Andes, particular territory by various ways in which the space is presented, and like the local villager gives a sense of existence and belonging.

» *Key words: Landscape archeology; Los Andes, Spatiality; Space Resignification*

A manera de introducción.

"nuestra cosmología ha servido como modelo para entender las cosmologías de otros pueblos...nuestra cosmología no puede ser una pauta y Occidente no debe imponer su visión del mundo a otras culturas"
Phillipe Descola (citado por Villena, 2009, § 1, ¶ 3)

"...and through living in it, the landscape becomes a part of us,
just as we are a part of it"
Tim Ingold, 2002, p. 191

En las últimas décadas, la Arqueología del Paisaje ha sido una de las ramas más utilizadas por los arqueólogos para generar resultados sobre la concepción del espacio en las sociedades pasadas (Entre otros: Criado, 1993 y 1999; Ingold, 1993; Barret, 1999; Nielsen, 2007). Pero, al mismo tiempo, ha sido una de las ramas que más contradicciones y malos entendidos ha sufrido, teórica y pragmáticamente hablando; ello debido a la confusión que existe entre los estudios formales y funcionalistas, en contraposición de los estudios subjetivos, que nos acercan más a las percepciones sociales (posiblemente personales) y la asimilación de los significados. En consecuencia, se distorsiona el hacer Arqueología del Paisaje (definida teóricamente) y el hacer estudios espaciales (relacionados con los aspectos funcionales y evolucionistas), haciendo un préstamo de conceptos (patrón de asentamiento, vecino más cercano, etc.) que, sin entrar en estudios cognitivos, carece de sentido y forma, y se prestan a caer en la contradicción.

Pero no solo el hecho de la confusión teórica y la mala manipulación de conceptos nos han llevado a generar incoherencias en esta rama, sino que existe una confusión entre los contextos en los cuales se desenvuelve la ciencia arqueológica. En primer lugar, pretendemos alcanzar los mismos resultados que se obtienen en países de occidente, sin tomar en cuenta que nuestro contexto (pretérito y actual) es totalmente diferente, y (tal vez sin intención alguna) nos estamos alejando de nuestra propia realidad; y como segundo problema, tratamos de contextualizar a las sociedades pasadas desde nuestra propia sociedad (moderna, postmoderna, capitalista, comunista, etc), que poco a poco va perdiendo la percepción del medio. Debemos tomar en cuenta que toda sociedad (pasada o contemporánea) se desarrolla dentro de una realidad particular, que se ve contextualizada por una serie de hechos sociales, históricos, políticos y culturales que crearon un paisaje.

Sobre la base de estos ejes y problemáticas, se *replantea*² teóricamente una aplicación de la Arqueología del Paisaje las formas en que puede ser utilizada en los contextos arqueológicos del área andina. En particular, en el altiplano boliviano, que tiene sus propios matices y conceptos, que no necesariamente parten de una abstracción y/o reducción del entorno, sino de las percepciones, sensaciones y emociones que son expresadas

² Con esto enfatizamos que hasta ahora la arqueología del paisaje, en los estudios bolivianos sobre todo, no ha sido totalmente entendida en su dimensión teórica, y es por eso que se ve necesario volver a plantearla para no seguir generando contradicciones y confusiones conceptuales; ya para entenderla en su génesis, es necesario ver cómo varias disciplinas han confluído para lograr un cuerpo sólido en el marco interpretativo.

por sus habitantes, *repensando* así una ontología³ de la arqueología del paisaje en los Andes, fuera de los cánones occidentales.

Como estudio de caso, tratamos de reconstruir el paisaje en la región de Jesús de Machaca a partir de datos arqueológicos, etnográficos e historiográficos. Esto, con el fin de acercarnos un poco más a la interacción entre naturaleza, sociedad y simbolismo, ligados a la materialidad que nos proporcionan los estudios arqueológicos.

Reseña sobre la Arqueología del Paisaje

Antes de empezar a debatir sobre el meollo teórico, es bueno discernir primero lo que se entiende por paisaje, ya que el mismo concepto puede ser entendido de diferente manera de acuerdo a las diferentes percepciones que tengamos del mismo. De manera general, existen dos formas de entender el concepto de paisaje, que tienen estrecha relación con las artes (especialmente con la forma cartesiana de verlo), bien expresada por Cosgrove (1984). La primera es aquella que entiende al paisaje como algo estático que solo puede ser observable y no necesariamente presenciado, por lo tanto solo buscamos apreciar el entorno físico natural como un objeto de belleza o como algo ajeno a nosotros, que en muchas ocasiones no existe. Una segunda forma de entender al paisaje es verlo como el producto de una construcción social, dejando de lado solo el aspecto estético e incorporando el factor social. En el presente trabajo nos apoyaremos en la última definición; sin embargo, no se pretende dejar de lado las variables físicas y materiales que componen el paisaje, ya que ello permite interpretarlo desde la arqueología.

En este sentido, podemos establecer que paisaje, como también lo afirma Acuto (2013, pp. 31-50), se diferencia de otras maneras de entender el espacio porque es concebido como algo que se produce, se habita y está lleno de significados, que hace que la experiencia y conocimiento humano permee en su entorno. De esta forma, se distingue de la visión funcionalista o formal que ve al espacio solo como un medio que se autocontiene y que sirve solo para aspectos relacionados a la economía, que lo enmarca dentro de estudios relacionados con la obtención de recursos y la relación geográfica entre sitios.

Sin embargo, para obtener y entender todo este bagaje teórico sobre la forma de asimilación del espacio y la concepción del paisaje, se ha pasado por una serie de cambios ontológicos a nivel general en la ciencia, que no solo han sido el producto de interés de la arqueología (comenzando a entramar una multidisciplinariedad), sino que se ha ido gestando en diferentes disciplinas a lo largo de las décadas, tales como la geografía (Agnew y Duncan, 1989; Gregory, 1994; Lefebvre, 1974; Soja, 1996), la arquitectura (Thompson 1963)⁴, la antropología (Auge, 2000⁵; Baudrillard, 1994⁶; Descola, 2005⁷, 2011) y la filosofía (Foucault, 1976, 2000⁸;

3 Entendiendo la ontología como el estudio de las diferentes entidades fundamentales que forman y componen el Universo, y las relaciones que se dan entre ellas.

4 En su libro *The Making of the English Working Class*, Edward Thompson hace un análisis acerca de la situación del proletariado frente a la explotación capitalista, pero para nuestros estudios es importante el desglose que realiza sobre el uso del espacio, tanto para el sometimiento como para hacer efectiva la revolución.

5 Marc Augé, en su obra *Los No lugares, espacio del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, nos habla sobre estos espacios que parecieran ser irrelevantes por su falta de contenido histórico o identitario, pero que contienen un tráfico ininterrumpido de personas (por ende relaciones sociales), donde las muestras de sentimientos son efusivos o momentáneos.

6 La visión acerca del estudio del espacio como un simulacro de la realidad fue estudiada por Jean Baudrillard en *Simulacra and Simulation*, y nos muestra cómo el mundo es percibido mediante objetos ajenos a la realidad, donde solo somos observadores pasivos que no logramos interactuar con el entorno.

7 *Par-delà nature et cultura*, un trabajo que nos lleva a pensar en el mundo como algo diferente a lo que percibe la sociedad contemporánea, y que según Philippe Descola, no se trata de algo inerte que no tiene relación con nosotros; al contrario, expresa cómo el ser humano comparte impulsos vitales (simbólicos o ideales) con la naturaleza.

8 Michel Foucault, en sus diferentes trabajos, ha logrado establecer una conceptualización de las relaciones de poder que existen, y posiblemente hayan existido, dentro de los grupos sociales, y en este sentido nos plantea una adecuación del espacio para ejercer mecanismos de control, tanto materiales como imaginarios.

Giddens, 1995⁹; Heidegger, 1951). Todos estos debates teóricos le han ido dando cuerpo a la arqueología del paisaje y tratar de entenderla sin tomarlos en cuenta nos llevaría a recaer en los problemas previamente mencionados.

El aporte más sustancial del que han germinado todas estas ideas, ha sido el proporcionado por la geografía, que nos ha heredado la Teoría Espacial. Desde la década de los '70 hasta los '90 del siglo XX ha nutrido significativamente el debate sobre la concepción del paisaje en arqueología. Dentro de este cuerpo teórico, que enlaza la Teoría Espacial y la Arqueología del Paisaje, tenemos cuatro ejes fundamentales que han logrado cambiar todo el panorama en los estudios espaciales: la espacialidad, la constitución del ser, la semiótica y la fenomenología, que serán esbozados de manera general.

Para entender la espacialidad (espacio percibido, concebido y vivido) y la constitución de ser (espacio-tiempo-socialidad), que están relacionadas entre sí, vamos a retomar los trabajos de Lefebvre (1974) y Soja (1996). Estos autores entienden estos conceptos como algo constituido por una triada, a la cual denominan dialécticas, que pueden ser estudiadas de forma separada, pero no pueden ser entendidas una sin la otra.

El trabajo de Henry Lefebvre, *The production of space*, nos lleva a pensar en la espacialidad como la construcción de una dialéctica (en este caso la primera) que está compuesta por: (1) la práctica espacial o espacio percibido, que se relaciona con lo material y lo físico y abarca el medio de la actividad humana, de conductas y experiencias; (2) la representación del espacio o espacio concebido, que está ligado a lo mental y lo subjetivo, se trata de un espacio propio de los urbanistas, artistas, científicos, porque identifican lo que viven, lo codifican y lo representan por signos; y (3) el espacio de representación o espacio vivido, que está ligado a la experiencia subjetiva y a los simbolismos, se trata del mundo de la percepción y que, según el autor, es el lugar donde el espacio percibido y concebido se interrelacionan. Pero esto no se reduce a pensar que sólo el espacio vivido contiene a los otros dos, sino que cada espacio contiene al resto porque los tres constituyen una complejidad. Una segunda dialéctica es planteada por Edward Soja en su libro *Thirdspace: journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*, donde la constitución del ser es conformada por la historicidad, la socialidad y la espacialidad, siendo esta última considerada como un producto social y parte integral de la construcción material y estructuración de la vida social, que logra darle sentido al entendimiento del universo. La idea de establecer dialécticas, para ambos autores, es salirnos del molde del dualismo (espacio-sociedad, espacio-tiempo, sociedad-naturaleza, etc.) que no nos permite comprender el mundo en su verdadera realidad (multidimensional) y nos hunde en ver el mundo de manera unidimensional, algo que naturalmente es impropio del ser humano.

En este sentido, y apoyándonos en el trabajo de Acuto el espacio es “el escenario en donde se desarrolla la vida social, el cual es construido a partir de acciones y relaciones sociales concretas (...) está socialmente construido” (Acuto 2013, p. 33).

Los estudios semióticos (Morris, 1985; Peirce, 1986), de manera general, han logrado entender a la cultura como un sistema de signos que están relacionados los unos con los otros y que interactúan entre ellos. Este tipo de estudios, en los últimos años, han sido factor fundamental para la interpretación en los estudios arqueológicos, y muchos de los lineamientos utilizados responden a los planteamiento de Peirce (La ciencia de la semiótica) y Morris (Fundamentos de la teoría de los signos), donde se logra obtener una triádica en los estudios de sistemas de signos; (1) la sintáctica, que estudia la relación de los signos entre sí; (2) la semántica, estudia la relación de los signos con los objetos a los que hacen referencia; y (3) la pragmática, que estudia la relación de los signos con sus intérpretes. Este marco de estudio fue aplicado en varios trabajos arqueológicos como los de Criado (1993), Nielsen (2007) y Salatino (2012). En arqueología, y principalmente en el estudio del espacio, han tenido un punto de inicio conjuntamente con el nacimiento de la arqueología postprocesual, que plantea buscar los significados subyacentes en los contextos arqueológicos y relacionar la cultura material con el ser social (Hodder, 1999; Hodder y Orton, 1990; Ingold, 1993; Johnson, 2000; Parker Pearson y Richards, 1994; Preucel, 2006).

⁹ El espacio como una construcción de las interacciones, relaciones y cotidianidades fue debatido por Anthony Giddens en *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*; sumado a esto, el autor establece que el espacio es parte de una temporalidad, y por lo tanto de una historicidad.

Consecuentemente, en los estudios espaciales, se ha puesto énfasis en encontrar los significados inmersos en las prácticas sociales y en la materialidad, que hacen y construyen el paisaje, dándole un sentido de existencia dotado por sus habitantes. Los estudios sobre fenomenología han ido adquiriendo relevante importancia en el campo del paisaje (Ingold, 1993; Thomas, 1996; Tilley, 1994) y se traducen en un modo diferente de ver el espacio. Un espacio material y simbólico, cargado de significados ocultos que se interpretan a partir de las percepciones, reconociendo que estas siempre responderán a los intereses del investigador. "It is about the relationship between Being and Being-in-the-world" (Tilley, 1994, p. 12) y, como diría Thomas, el paisaje "propicia el encuentro entre el arqueólogo y los lugares y monumentos que estudia. Este encuentro puede ser real y físico, o imaginado" (Thomas 2001, p. 180).

Con este bagaje teórico se ha desarrollado la arqueología del paisaje, que busca estudiar la construcción del paisaje (social, histórico, político y simbólico) realizada por las personas que lo habitaron y realizaron sus prácticas, relaciones sociales y experiencias, teniendo en cuenta que *"el paisaje ofrece para la arqueología un marco integrado como contexto que enlaza los actos humanos dispersos"* (Thomas, 2001, p. 175). Esta propuesta cambia por completo la mirada tradicional del paisaje como algo ajeno a nuestros ojos, y nos remite a un constructo subjetivo que recrea la actividad humana conjugándose con la materialidad, ya que *"el mundo que habitamos no es simplemente un conjunto sin sentido de objetos físicos, al contrario, es en su completa significación donde nos encontramos con las cosas del mundo"* (Thomas, 2001, p. 172).

Así como la arqueología del paisaje se gestó bajo una fuerte base proporcionada por diferentes disciplinas, podría enriquecer sus interpretaciones al auxiliarse con herramientas de otras ciencias, que vayan más allá de las tradicionalmente utilizadas en la arqueología (prospección, excavación y análisis de material). De esta forma, se reforzarían nuestros estudios para obtener mejores resultados, como por ejemplo, retomar el uso de la etnoarqueología desde una nueva perspectiva.

Un nuevo camino de la etnoarqueología

Hasta aquí se ha desarrollado de manera general lo que implica la arqueología del paisaje. Los objetivos que se pretende la arqueología del paisaje parecieran ser muy ambiciosos, pero creemos que con la aplicación de herramientas que coadyuvan a obtener resultados fiables podremos llegar a conclusiones acordes a la realidad del lugar en que desarrollamos nuestros estudios. Para este cometido, además de las técnicas arqueológicas tradicionales, es necesario encaminar y emplear la etnoarqueología, sobre todo en períodos tardíos.

Si consideramos el uso de la etnoarqueología¹⁰ (Hernando, 1995) en su estado duro y primigenio, podría parecer una idea descabellada (por su tendencia evolutiva y positivista). Esta disciplina de la arqueología nació en pleno auge de la Nueva Arqueología o Arqueología Procesual sirviendo como puntal principal para la Teoría de Alcance Medio (Binford, 1983)¹¹. Sin embargo, es necesario advertir que esta disciplina puede tomar un nuevo rumbo, debido a la versatilidad de sus objetivos, los cuales pueden ser de provecho para la arqueología del paisaje.

Creemos que la herencia cultural que han dejado las sociedades prehispánicas en los Andes no debe ser tomada sólo como un proceso de emancipación y revalorización para los pueblos indígenas contemporáneos,

10 La Etnoarqueología "puede ofrecernos referencias que sirvan para ir construyendo un marco de comprensión general de una cultura. Puede señalarnos qué tipo de racionalidad debió estar presente para que se formara determinado registro material; o al menos, indicarnos qué pautas de racionalidad no pudieron estar presentes y por tanto, cómo no debe pensarse en determinados comportamientos (ideológicos, sociales, tecnológicos) como agentes de dicho registro" (Hernando, 1995, p. 25). En este entendido, la etnoarqueología, actualmente ya no debe encargarse de comparar culturas del pasado con el presente, sino que debe apuntar a comprender otros tipos de pensamiento.

11 La Teoría de Alcance Medio plante realizar una analogía entre el pasado y el presente, estudiando "(...) la relación existente entre lo estático y lo dinámico en un escenario moderno." (Binford, 1983: 24). Entendiendo lo estático como aquello que encontramos en el registro arqueológico, y lo dinámico como las interpretaciones que realizamos sobre el contexto social, político o económico.

sino que, también nos debe servir como una valiosa fuente de información de la cual debemos sacar datos que nos ayuden a entender la construcción del paisaje (social, histórico y espacial). Con esto debemos reconocer que la arqueología, como mencionaban Shanks y Tilley (1987), crea un correlato o narrativa desde el presente, con intereses y efectos prácticos en el futuro; entonces, debemos realizar un acercamiento interpretativo y reflexivo para una reconstrucción del paisaje, aceptando que nuestras interpretaciones siempre van a trasladar el presente al pasado para diferentes fines.

Por lo tanto, creemos que la etnoarqueología debe replantear su horizonte, y al igual que los estudios espaciales, debe dejar de lado la visión tradicional de los estudios “desde afuera”, que no enfatizan las percepciones subjetivas de los pobladores locales sobre su entorno. Si acaso pudiéramos desprendernos de ese cascarón académico paternalista con el que usualmente realizamos nuestras prácticas de campo (arqueológico y antropológico), lograríamos ponernos por un momento en el papel del poblador local (y sentir sus experiencias y percepciones) y comenzaríamos, además, a ser parte del paisaje (retrotrayendo a Ingold (1993). En este sentido, podríamos ver de diferente modo el contexto arqueológico, el cual va más allá de las retículas, los transectos y los pozos de excavación. Y así, acercarnos un poco más a la interpretación del mismo.

Con lo último, no solo resaltamos la interacción con los pobladores locales actuales, sino también la importancia de cambiar nuestra perspectiva sobre el lugar en el que trabajamos, dejándolo de ver solo como nuestro objeto de estudio que nos proporciona los datos materiales. En cambio, se sugiere tratar de percibirlo como una extensión de nuestro ser, el cual ha sido construido por nuestras experiencias, y que no debe ser tomado como un agente externo, sino como bien plantea Heidegger como una participación relacional “de negocios”, “de enamorados” (Heidegger 1951). Es decir, una construcción, en la cual el ser (humano), a partir de la materialidad y su significación, pueda habitar en el mundo y, entre ambos, otorgarse sentido en el espacio.

En síntesis, la metodología apropiada para acercarnos a una interpretación del pasado (abriendo el tema de debate) no solo consistiría en las técnicas tradicionales de la arqueología (registro, prospección y excavación), sino que también debería abarcar un abanico amplio de opciones que nos ayuden a entender los contextos; en nuestro caso, apelamos a una etnoarqueología con objetivos redefinidos. Otras herramientas son indispensables, tales como la etnohistoria, a la que haremos referencia más adelante.

Una arqueología del paisaje en los Andes

Habiendo desglosado el camino trazado para esta propuesta de trabajo, es entonces pertinente tratar de entender el paisaje en los Andes, que difiere totalmente del paisaje occidental y, al mismo tiempo, de los diversos paisajes que existen en Sudamérica.

Gracias a los trabajos etnohistóricos (Bouysson-Beyssac, 1986, 1987; Saignes, 1986), a partir de la década de 1970, se ha vislumbrado la concepción de espacio en el territorio andino, especialmente en los períodos de los denominados “señoríos regionales” o Período Intermedio Tardío (1100 - 1470 d.C.) (ver Figura 1). Sin embargo, a pesar de mostrarnos una concepción novedosa, estos trabajos han desembocado en diversos problemas a la hora de “interpretar” los mapas que nos presentan, sobre todo por la concepción espacial demarcada por “fronteras”, muy al estilo de las ideas de occidente sobre la división política-jurídica. Este aspecto ha sido discutido por Harris (1997), quien menciona que la presentación de estos mapas (con límites y divisiones políticas) no responde a una delimitación geográfica concreta o para la ubicación y/u orientación del lector, sino que es un instrumento que “sirve para ayudar al mismo historiador a ubicarse en un espacio diferente, regido por otras lógicas” (Harris, 1997, § 1, ¶ 13), y nos brindaría información sobre la diversidad étnica que se trata de mostrar en los estudios etnohistóricos.

En este sentido, Villanueva (2012) ha contribuido sobre la concepción de estas divisiones tácitas que nos muestra la etnohistoria¹², contrastándola con la información arqueológica. Su trabajo, desde una mirada crítica, se enfoca en que estas interpretaciones arqueológicas no solo no reflejan la existencia de los mencionados límites (en el caso que los investigadores hubieran querido identificarlas), sino que tampoco evidencian –arqueológicamente– ese particularismo étnico que existiría entre las diferentes entidades socio-políticas que nos menciona la etnohistoria (sobre todo en el Intermedio Tardío).

A pesar de estos señalamientos o estas observaciones (los cuales no desmerecen el aporte de dichos estudios), los trabajos de Bouysse-Cassagne nos han abierto un panorama interesante sobre el aspecto simbólico del paisaje, expresado en conceptos que determinan y diferencian las prácticas culturales y las relaciones sociales que se desarrollan en un espacio definido. Esta forma de ver el espacio ha contribuido a crear un empoderamiento identitario del territorio en las poblaciones actuales, y no se presta a generar una división o un segregamiento (como las ideas de periferia o áreas marginales); al contrario, nos proporciona una forma dual de entender a las denominadas parcialidades. Bouysse-Cassagne, por lo tanto, nos muestra la división entre Urco y Uma, que además se dividen en Alaa Yungas y Manca Yungas (ver Cuadro 1). Urco representa lo alto, la fuerza, el orden, la masculinidad y el esfuerzo, que tiene su atribución geográfica ligada a las tierras altas y secas, y el espacio ecológico asociado con los valles de arriba (Alaa Yungas); y como contraparte, la parcialidad Uma se asocia con lo femenino, muy ligado al hoyo y al líquido, denota lo bajo, la naturaleza, la feminidad, y los valles y la gente de abajo (Manca Yunga), (Bouysse-Cassagne, 1986).

Los aportes de estos trabajos van más allá de la propuesta sobre una división dual del espacio. Estas nuevas concepciones del espacio andino han adoptado otros conceptos como los de taypi, tinku, auca, marka, apu, ayllu, ayni, mink'a, huaca, ceque, entre otros¹³, los cuales dan una relevancia importante al concepto de paisaje, dejando de lado la mirada geométrica que se tenía del mismo (entre otros: Bauer, 1992, 2000; Vitry, 2001; Zuidema, 1964).

Muchos de estos estudios han optado por centrarse en la percepción del mundo andino, en el cual confluyen muchas entidades y logran crear el espacio habitado. Solo por citar un ejemplo, en los trabajos de Vitry (2001) se puede observar cómo varios aspectos conforman el espacio sagrado y profano, que es representado por Huacas o edificaciones importantes (ver Figura 2). Todo esto, cuando se lo relaciona con los sistemas de caminos y ceques que plantearon Hyslop (1984), Zuidema (1964) y Bauer (2000), van construyendo y

12 Los problemas sobre el entendimiento de los mapas han sido discutidos por Harris (1997), quien claramente plantea sobre la confusión a la que lleva confeccionar un mapa sobre el Intermedio Tardío a partir de datos provenientes de la Colonia. Esta idea es tomada nuevamente por Villanueva (2012) porque en el registro arqueológico no evidencia una diferenciación clara en la "frontera" de los territorios Pacajes y Carangas, donde los materiales poseen las mismas características (en cuanto a forma, iconografía y pastas).

13 Estos conceptos (Albó, 1972; Bouysse Cassagne, 1987; Hyslop, 1992; Rivière, 1984; Wachtel, 1973) han brindado un nuevo plano de análisis al espacio andino, y cada uno engloba no solo una definición, sino un modo de vida y concepción del universo.

- Taypi. Se trata del eje de mediación simbólica entre dos o varias partes.

- Tinku. Representa el encuentro de los opuestos y la unión de los principios básicos, pero este encuentro va más ligado a la colaboración con el contrario, con el *otro* visto como la metonimia de *uno* y quien metafóricamente representa el resto de una totalidad.

- Auca. Entendido como oposición, enfrentamiento, guerra y conflicto, el cual se resolvía en el tinku.

- Marka. Es el centro (geográfico y simbólico) de radiación del cual se desprenden y unen las diferentes partes, en este caso los ayllu.

- Ayllu. Grupo de familias circunscritas a un territorio, unidas por relaciones de parentesco, con un idioma común, religión propia, trabajo colectivo y regularmente basadas en la genealogía.

- Ayni. Institución de reciprocidad que consiste en el intercambio simétrico recíproco a partir de la prestación de servicios, principalmente en labores agrícolas.

- Mink'a. Es el intercambio asimétrico, es decir, que la reciprocidad se da a partir de la entrega de algo diferente a lo realizado.

- Apu. Es todo aquel cerro sacralizado que contiene significado simbólico particular.

- Huaca. Término que identifica a todas las divinidades (cerros, ríos, lagos, etc.) y la forma en que eran representadas en el espacio y su ubicación.

- Ceque. Líneas imaginarias que irradiaban desde el Cuzco y estaban definidas por un cierto número de huacas o lugares sagrados como montañas, vertientes, ídolos, grutas, etc.

tramando una manera diferente de percibir y vivir el paisaje, tanto en la vida ceremonial-religiosa como en el quehacer cotidiano.

Hacia un paisaje en Jesús de Machaca

Pero ¿cómo influye esta construcción simbólica del paisaje en las relaciones sociales, experiencias, prácticas culturales, etc.? Está claro que con los trabajos etnohistóricos podemos acercarnos mucho a la interpretación arqueológica, pero debemos tener cuidado al extrapolar los datos etnohistóricos, sobre todo si lo que buscamos en la significación del espacio. Esto requiere de un trabajo propio de la etnoarqueología que planteamos hace un momento. En este sentido, en los trabajos que venimos realizando en Jesús de Machaca (Arano, 2015, 2016^a, 2016b)¹⁴, basados en diversos estudios (entre otros, Choque, 1990; Thomson, 2007; Ticona y Albó, 1997), hemos tratado de vislumbrar el paisaje prehispánico en esta comunidad, acercándonos a lo que podríamos llamar una arqueología del paisaje.

Jesús de Machaca¹⁵ (durante la época Inka y Colonial) estuvo controlada por un cacique¹⁶, quien tenía por debajo de él (jerárquicamente hablando) a dos segundas. Estos, a su vez, se encargaban de controlar las dos parcialidades (hanansaya y urinsaya). Cada una de estas parcialidades estaba distribuida por ayllus (ver Cuadro 2), que estaban al mando de uno o varios mallkus (dependiendo de la cantidad de población); esta división respondía a la factibilidad de un mejor control político y al acceso a los variados recursos alimenticios y cotidianos con el que gozaba cada ayllu¹⁷. En el Cuadro 2 se puede apreciar que no figura Jesús de Machaca como un ayllu, esto puede deberse a que en esos años no era considerado como tal, si no que era considerada la marka, el lugar de unión de todos los ayllus.

Gracias a los trabajos etnográficos, etnoarqueológicos y etnohistóricos, se ha logrado ver más allá de la división política, administrativa y económica, revelando que la división de parcialidades (arriba y abajo) contiene un significado y una percepción simbólica. En una revisión contemporánea, se ha logrado entender a estas parcialidades como un cuerpo social que, para Ticona y Albó (1997), gira en torno a una antropomorfización del paisaje, pero que en la época prehispánica podría haber guardado un contenido sobrenatural, que fuera de la mano con las relaciones de grupo generadas a partir de un posible parentesco o una noción identitaria (ver Figura 3). Sin embargo, es necesario cotejar a nivel regional con los datos que se obtengan del registro arqueológico y una revisión pormenorizada de la documentación de la colonia temprana.

Cabe notar que, observando el Cuadro 2 y la Figura 3, la marka actualmente es contemplada como un ayllu y que en la parcialidad abajo se han suprimido dos ayllus; pero es posible que en la época colonial temprana (y posiblemente en la época prehispánica), Jesús de Machaca haya tenido una connotación diferente.

14 En los trabajos que realizamos tratamos de vislumbrar las relaciones de poder que se daban en Jesús de Machaca (1470 – 1570 d.C.) a partir de los datos materiales (arquitectura y cerámica) y la concepción del espacio circundante en tres niveles: físicamente inmediato, socialmente concebido, y simbólicamente construido.

15 La comunidad de Jesús de Machaca se ubica en el municipio del mismo nombre, de la Provincia Ingavi, en el Departamento de La Paz-Bolivia. Se localiza en la región sur circun Titicaca del altiplano norte del país.

16 La figura del cacique en los períodos tardíos ha jugado un rol fundamental en las relaciones de poder. Su rol fue analizado en varios estudios sobre el Inkario (Rowe, 1946; Murra, 1980; Métraux, 1969; Hyslop, 1984), viéndolo como el nexo entre la población local y la figura de poder, ya sea la administración incaica o española. Era la persona encargada de organizar la redistribución, el trabajo comunal, la toma de decisiones a nivel local, el control demográfico y, más que todo, una figura de “patriarca protector” (Thomson 2007). Según Thomson (2007), su designación venía de la mano de su genealogía, su apoyo en campañas militares o el realizar favores a las figuras de poder. Estos caciques perduraron durante el Periodo Inka y siguieron cumpliendo sus funciones en la Colonia, debido a que eran un nexo importante para establecer las relaciones de poder, y por consiguiente la dominación.

17 Por las características topográficas de Jesús de Machaca, existen una variedad de zonas que son (y posiblemente fueron) aprovechadas por los pobladores locales: se cuenta con zonas con acceso a canteras, zonas con áreas de pastoreo, zonas con potencial agrícola, el acceso a recursos lacustres, y la zona del salar.

Connotación semejante al lugar de reunión y confluencia (*marka*), y desde el punto de vista corporal y cosmológico, se trataría de la parte central y fundamental, como el corazón o el alma de un cuerpo social y espacial (Arano, 2015, 2016b).

Hasta aquí se ha planteado cómo las sociedades andinas han logrado construir su paisaje (el mundo en el que viven) a partir de las prácticas y relaciones sociales, concibiendo su mundo como algo inentendible para los estudios formales; sin embargo, todavía quedan aspectos fundamentales en la formación de este paisaje cultural. La cosmovisión andina no solo establece su mundo en torno al que habitamos, sino que lo concibe de forma tripartita, divido entre *alaxpacha* (mundo de arriba o celestial), *akapacha* (mundo terrenal o de los hombres) y *manqhapacha* (mundo de los muertos o inframundo), o en el lenguaje quechua *janaqpacha*, *kaypacha* y *supaypacha* (llamado también *ukhupacha*). En efecto, esta concepción del mundo es una visión relativamente contemporánea, producto de la asimilación cristiana durante el proceso de transformación religiosa; pero nos otorga una importante visión acerca de los conceptos de muerte, identidad y concepción del universo que están muy ligados al mundo andino, y particularmente han estado asociados con la construcción simbólica del espacio durante la época prehispánica. Consecuentemente, todo esto se ve reflejado en varios trabajos antropológicos y arqueológicos (entre otros, Acuto et.al., 2011; Cruz, 2011, 2006; Gil, 2001, 2002; Nielsen, 2010; Ramundo, 2011; Villanueva, 2015; Vitry, 2007).

Acorde con estas ideas sobre la división tripartita del mundo andino, etnográficamente, hemos evidenciado, entre mitos, relatos, vivencias y sueños, que parte de la población actual de Jesús de Machaca, haciendo referencia a "los abuelos"¹⁸ asocia a estos tres espacios con tres animales: el cóndor (en el cielo), el puma (en la tierra), y la serpiente (en las profundidades); y específicamente los pobladores de esta comunidad se ven identificados con el puma, por su carácter aguerrido, feroz y fuerte.

Esta transformación del espacio asociándolo con la naturaleza, las relaciones sociales, las transformaciones administrativas, es lo que posiblemente haya creado un paisaje que se ve compuesto por diferentes esferas espaciales: espacio inmediato, físico o ambiental, espacio administrativamente establecido, espacio simbólicamente construido, y espacio socialmente concebido, pudiendo ser estudiadas por separado, pero teniendo que ser analizadas en su conjunto (Arano, 2016b).

Discusión y conclusiones

La mirada que se tenía sobre la arqueología del paisaje, como un aglutinador de estudios espaciales que solo apuntan al nombre y no al contenido, debe replantearse y empezar a considerar las bases teóricas con las cuales fue concebida. No debemos juntar los diferentes estudios espaciales y pensar que estamos haciendo arqueología del paisaje solo por salir del molde formalista. Tenemos que comenzar a tomar en cuenta, en estos mismos estudios, las percepciones, sensaciones, emociones y relaciones sociales que se crean en el presente y en situaciones específicas para relacionarlas con el pasado.

Sumado a esto, la mirada descontextualizada que hacemos sobre el espacio que estudiamos, solo recae en la desvirtuación de todos los resultados a los que llegamos, porque se tratan de interpretaciones "ajenas" (cuando queremos sacar los mismos resultados que otros) o "alienadas" (cuando la percepción del investigador quiere sobreponerse a la del poblador local, o viceversa), las cuales se encontrarían lejos de una arqueología del paisaje. En este sentido es que se ha propuesto un nuevo camino que debe empezar a tomar la etnoarqueología, alejándose de la idea de llevar el presente al pasado sin tomar en cuenta la mirada local y sólo la del investigador, y más bien utilizando las herramientas etnográficas y etnohistóricas para controlar las interpretaciones realizadas como investigadores; y así comenzar a entender y entendernos en el paisaje que estudiamos.

¹⁸ El término "abuelo", no hace referencia exactamente al padre del padre, sino que, en muchos casos hace alusión a los ancestros, sin tener una idea cronológica exacta. En algunos casos "los abuelos" eran asociados a los antiguos aymaras, a los inkas, e incluso a los tiwanakotas.

Al considerar el caso específico del área andina, podemos ver que aquellas concepciones occidentales, que ven al paisaje como algo estático, apreciable o abstracto, no pueden ser aplicadas concretamente en nuestra área de estudio. Por ello, el querer llegar a ese tipo de resultados nos aleja del camino que deberíamos seguir; por lo tanto, debemos hacer un estudio de aquellas formas de entender el espacio en nuestro contexto que, como vimos, son particulares y complejas en cada porción del vasto territorio de los Andes. En este contexto, estas configuraciones de pensamiento sobre el medio nos van a dar otro tipo de resultados, donde es posible que los cerros no sean vistos solo como una deconstrucción o algo geométrico, sino entendidos como algo antropomorfizado, como una deidad o como un marcador de territorio; de cualquiera de las maneras que sea comprendido el paisaje, estará cargado de un simbolismo y significados, que son parte importante de los estudios de arqueología del paisaje.

Pero no solo debemos limitarnos al estudio de los agentes geográficos: el paisaje es la construcción de éste a partir de las prácticas culturales, y como vimos en el caso de Jesús de Machaca, lo simbólico está intrínsecamente relacionado con el espacio geográfico, las relaciones sociales, las relaciones de poder y la misma vida cotidiana. Cuando logramos entender el paisaje de esta manera, realmente estamos haciendo arqueología del paisaje.

Sin embargo, con nuestros planteamientos podría parecer que nos alejamos de la idea del uso de recursos tecnológicos en nuestros estudios. No obstante, nuestra lógica apunta a construir, con todas estas herramientas y un marco teórico sólido, una forma de interpretación del espacio diferente, por lo menos en el territorio boliviano. El uso de los famosos Sistemas de Información Geográfico (SIG) no queda descartado: es más, destacamos que proporciona datos a los cuales no podríamos acceder de manera personal. Pero debemos tomar en cuenta que los estudios deben ser guiados por las fuentes primarias (no viceversa). Tampoco se deben incursionar en estudios sobre espacios que desconocemos presencialmente.

Quedamos en deuda con muchos aspectos del paisaje en Jesús de Machaca, sin embargo, hasta el momento hemos logrado obtener datos sustanciales sobre la percepción, nuestra y del poblador local, sobre el entorno en el cual se desenvuelven las actividades cotidianas, rodeadas de una cultura material y un trasfondo subjetivo. Esperamos en trabajos futuros poder desarrollar nuevos aspectos sobre la concepción del espacio y del paisaje en la región de estudio.

A modo de conclusión, podemos mencionar que, teóricamente hablando, no existen diferentes maneras de hacer arqueología del paisaje, ya que en su composición epistemológica se encuentran definidos los lineamientos de una interpretación del pasado; sin embargo, en su concepción ontológica, la arqueología del paisaje, puede variar de acuerdo a la región estudiada, con sus diferentes características y particularidades, las mismas que hacen que la arqueología del paisaje pueda obtener diferentes resultados a partir de un marco teórico específico.

AGRADECIMIENTOS

En primera instancia agradecer el apoyo y guía de Pablo Cruz en la elaboración de este trabajo. De igual forma un agradecimiento profundo a Juan Villanueva y Adolfo Pérez por las contribuciones y charlas realizadas en los años de formación universitaria. Por último reconocer la labor realizada por el Consejo de Redacción y a los evaluadores externos de la revista, siendo todas sus observaciones y correcciones de gran aporte para el trabajo aquí presentado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acuto, Félix (2013). ¿Demasiados paisajes?: múltiples teorías o múltiples subjetividades en la arqueología del paisaje. *Anuario de Arqueología*, N°5. Rosario, Argentina (pp. 31-50).

Acuto, Félix; Marisa Kergaravat y Claudia Amuedo (2011). Experiencia de la muerte y la representación de las personas en las prácticas funerarias del valle Calchaquí Norte. *Comechingonia*, N°14. Córdoba, Argentina (pp. 23-54).

Agnew, John. y Duncan, James (2014 [1989]). Introduction. En: Agnew, John. y Duncan, James (eds.), *The Power of place*. Abigdon: Routledge (pp. 1-8).

Albó, Xavier (1972). Dinámica de la estructura inter comunitaria de Jesús de Machaca. *América Indígena*, v. 32, N° 3. México: Instituto Indigenista Interamericano (pp. 773-816).

Hernando, Almudena (1995). La etnoarqueología hoy: una vía eficaz de aproximación al pasado. *Trabajos de Prehistoria* 52, N° 2. España (pp. 15-30).

Arano, Salvador (2015). *Relación entre el Poder y los Centros Político – Ideológicos durante el Momento de Transición del Horizonte Tardío a la Colonia*. Tesis Inédita para optar al grado de Licenciatura, Universidad Mayor de San Andrés; La Paz – Bolivia.

_____ (2016a). El tambo de Jesús de machaca. Una mirada particular de su proceso de formación cultural. *Serie Monográfica y Didáctica, Volumen 54. Actas del XIX Congreso Nacional de Arqueología Argentina*. Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo. Tucumán, Argentina, pp. 1837 – 1840.

_____ (2016b). Espacio, tiempo y paisaje en el altiplano boliviano. El caso de Jesús de Machaca durante el 1470 y 1600 d.c. *Serie Monográfica y Didáctica, Volumen 54. Actas del XIX Congreso Nacional de Arqueología Argentina*. Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo. Tucumán, Argentina, pp. 2458 – 2461.

Augé, Marc (2000). *Los “no lugares” espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa Editorial.

Barrett, J (1999). The Mythical Landscapes of the British Iron Age. En: Wendy Ashmore y Arthur Knapp (eds.), *Archaeologies of Landscape. Contemporary Perspectives*. Blackwell Publishers. Oxford (pp. 253 – 265).

Baudrillard, Jean (1994 [1981]). *Simulacra and simulation*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Bauer, Brian (1992). *Avances en Arqueología Andina*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

_____ (2000). *El espacio sagrado de los inkas. El sistema de ceques del Cuzco*. Cusco: Editorial de Centro Bartolomé de las Casas.

Binford, Lewis (1983). *In Pursuit of the Past: Decoding the Archaeological Record*. Thames and Hudson. Londres.

Bouysson-Beyssac, Thérèse (1986). Urco and Uma: aymara concepts of space. En: John Murra, Jacques Revel y Nathan Wachtel (comps.), *Anthropological History of Andean Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____ (1987). *La identidad aymara: aproximación histórica (siglos XV-XVI)*. La Paz: HISBOL-IFEA.

Cosgrove, Daniel (1998 [1984]). *Social formation and symbolic landscape*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

Criado, Felipe (1993). Límites y posibilidades de la arqueología del paisaje. *SPAL: Revista de prehistoria y arqueología de la Universidad de Sevilla*, N°2. España (pp. 9-55).

_____ (1999). Del terreno al espacio: planteamientos y perspectivas para la arqueología del paisaje. *CAPA*, N° 6. La Coruña: Universidad de Santiago de Compostela (pp. 1-82).

Cruz, Pablo (2006). Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de Punkus y qaqaqas en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, Vol. 11 – N° 2. Santiago de Chile (pp. 35 – 50).

_____ (2011). El mundo se explica al andar. Consideraciones en torno a la sacralización del paisaje en los Andes del sur de Bolivia (Potosí, Chuquisaca). *INDIANA*, N° 29. Berlín: Instituto Ibero-Americano (pp. 221-251).

Choque, Roberto (1990). Una marka aymara: Jesús de Machaca. *Historia*, N° 21. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés (pp. 1103 – 1117).

Descola, Philippe (2005). *Par-delà nature et culture*. Bibliothèque des Sciences Humaines. Paris: Editions Gallimard.

_____ (2011). Más allá de la naturaleza y de la cultura. En: Leonardo Montenegro (ed.), *Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*. Bogotá: Jardín Botánico José Celestino Mutis, Alcaldía Mayor de Bogotá, D.C.

Elíade, Mircea (1994). *Lo sagrado y lo profano*. 9ª edición. "Colección Labor". 2ª edición Labor. Colombia.

Foucault, Michel (1976). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

_____ (2000). *Power*. New York: New Press.

Giddens, Anthony (1995). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Gil, Francisco (2001). De 'tumbas reales' a 'chullpas-en-el-paisaje' pasando por los 'ayllus de sepulcros abiertos'. Reflexiones epistemológicas sobre casi dos siglos de arqueología del fenómeno chullpario. *Arqueoweb 3 – 3. Arqueología e Identidad*. Obtenido en Diciembre del 2001. En: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/arqueoweb/pdf/3-3/gil.pdf>

_____ (2002). Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos de tiempo y el espacio. *Anales del Museo de América*, N° 10. Madrid (pp. 59-83).

Gregory, Derek (1994). *Geographical imaginations*. Cambridge MA & Oxford UK: Blackwell.

Harris, Olivia (1997). Los límites como problema: mapas etnohistóricos de los Andes bolivianos. En: Bouysse Cassagne, Thérèse (ed.), *Saberes y memorias en los Andes: In memoriam Thierry Saignes*. París: Éditions de l'IHEAL (pp. 351-373).

Heidegger, Martín (1951). *El ser y el tiempo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Hodder, Ian y Orton, Clive (1990). *Análisis espacial en Arqueología*. Barcelona: Editorial Crítica.

Hodder, Ian (1999). *The archaeological process*. Oxford: Blackwell Publishers.

Hyslop, John (1984). *The Inka Road System*. Orlando y Londres: Academic Press, INC.

_____ (1992). *Qhapaqñan. El sistema vial Inkaico*. Lima: Instituto Andino de Estudios Arqueológicos.

Ingold, Tim (1993). The temporality of landscape. *World Archaeology*, Vol. 25 – N°2. Conceptions of Time and Ancient Society (Oct.,1993). Taylor & Francis, Ltd. (pp. 152-74).

_____ (2000). *The perception of environment. Essays on livelihood, dwelling and Skill*. London & New York: Routledge.

Johnson, Matthew (2000). *Teoría Arqueológica. Una Introducción*. Barcelona: Editorial Ariel.

Lefebvre, Henry (1974). *La production de l'espace*. París: Anthropos.

Morris, Craig (1985). *Fundamentos de la teoría de los signos*. Barcelona: Paidós.

Métraux, Alfred (1969). *The history of the incas*. Nueva York: Pantheon book.

Murra, John (1980). *The Economic Organization of the Inca State*. Greenwich: JAI Press.

Nielsen, Axel (2007). Bajo el hechizo de los emblemas: políticas corporativas y tráfico interregional en los Andes circumpuneños. En: Axel Nielsen *et al.* (comps.), *Producción y circulación prehispánicas de bienes en el sur andino*. Córdoba: Editorial Brujas (pp. 393 – 411).

_____ (2010). *Celebrando con los antepasados. Arqueología del espacio público en Los Amarillos, Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Mallku.

Parker Pearson, Michael y Richards, Colins (eds.) (1994). *Architecture and order. Approaches to Social Space*. London: Routledge.

Peirce, Charles Sanders (1986). *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Preucel, Robert (2006). *Archaeological Semiotics*. Malden, Oxford y Victoria: Blackwell Publishing.

Ramundo, Paola (2011). Aspectos simbólicos prehispánicos en la Quebrada de la Cueva: una mirada arqueológica. *Temas de historia argentina y americana*, N° 19. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina (pp. 225-247).

Riviere, Gilles (1984). Dualismo y cuadripartición en Carangas. *Revista del Museo de Etnografía y Folklore (1984-1988)*, N° 1-2. La Paz.

Rowe, John (1946). Inca culture at the time of the Spanish Conquest. En: Julian H. Steward (ed.), *The Andean Civilizations, Handbook of South American Indians*, Vol. 2, Bulletin 143. Washington, D.C.: Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution (pp. 183-330).

Saignes, Thierry. 1986. *En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos (siglos XV y XVI)*. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore.

Salatino, Patricia (2012). Semiótica, paisaje social y arte rupestre de época incaica en la cuenca superior del Río Aconcagua, Chile Central. *Arqueología*, N°18. Buenos Aires: Instituto de Arqueología. FFyL. UBA. (pp. 209-234).

Shanks, Michael y Tilley. Christopher (1987). *Social Theory and Archaeology*. Oxford: Polity Press - Basil Blackwell.

Soja, Edward (1996). *Thirdspace: journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*. Londres: Blackwell Publishers.

Thomas, Julian (1996). *Time, culture, and identity*. Londres: Routledge.

_____ (2001). Archaeologies of Place and Landscape. En: Ian Hooder (ed.) *Archaeological Theory Today*. Cambridge: Polity (pp. 165-186).

Thompson, Edward Palmer (1963). *The making of the English working class*. Londres: Gollancz.

Thomson, Sinclair (2007). *Cuando solo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: Muela del Diablo.

Ticona, Esteban. y Albó, Xavier (1997). *Jesús de Machaca: La marka rebelde: 3 La lucha por el poder comunal*. La Paz: CIPCA/CEDOIN.

Tilley, Christopher (1994). *A phenomenology of landscape*. Oxford: Berg.

Villanueva, Juan (2012). *Materiales cerámicos y la construcción arqueológica de Pacajes y Carangas. Una evaluación arqueométrica de la frontera del Mauri-Desaguadero para el Período Intermedio Tardío (ap. 1100-1450 d.C.) en el Altiplano Boliviano Central*. Tesis para optar al grado de: Magíster en Antropología. Universidad de Tarapacá – Universidad del Norte. Arica – Chile.

_____ (2015). El ceremonial chullpario y la construcción de comunidades humanas en el Altiplano de Carangas, Bolivia, durante el Período Intermedio Tardío (AP. 1100-1450 d.C.). Tesis para optar al grado de: Doctor en Antropología. Universidad de Tarapacá – Universidad del Norte. Arica – Chile.

Villena, Miguel (2009, 29 de enero). "Occidente no debe imponer su visión del mundo a otras culturas". Entrevista a Philippe Descola. *El País*. En: http://elpais.com/diario/2009/01/29/cultura/1233183606_850215.html

Vitry, Christian (2001). Los inkas y el paisaje. Organización geopolítica y religioso del territorio prehispánico. Ponencia presentada en el *Tercer Encuentro Internacional Alexander Von Humboldt*, del 15 al 19 de octubre de 2001. Salta, Argentina.

_____ (2007). Caminos rituales y montañas sagradas. Estudio de la vialidad Inka en el nevado de Chañi, Argentina. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* Vol. 12, N° 2. Santiago de Chile (pp. 69-84).

Wachtel, Nathan (1973). Estructuralismo e historia: a propósito de la organización social del Cuzco. *Sociedad e Ideología*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (pp. 23-58).

Zuidema, Tom (1964). *The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Capital of the Inca*. Leiden: E. J. Brill.